Henning Hahn, Bremen

Kosmopolitismus ohne Grenzen?

Neuere Literatur zur globalen Gerechtigkeit

Appiah, Kwame A.: *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*, 197 S., W. W. Norton & Company, London/New York 2006 (dt. *Der Kosmopolit. Philosophie des Weltbürgertums*, 222 S., C. H. Beck, München 2007).

Benhabib, Seylah: *Another Cosmopolitanism: Hospitality, Sovereignty, and Democratic Iterations*, hrsg. v. Robert Post, mit Beiträgen von Bonnie Honig, Jeremy Waldron und Will Kymlicka, Oxford University Press, Oxford 2006 (dt. *Kosmopolitismus und Demokratie. Eine Debatte*, Campus, Frankfurt/Main 2008).

Merle, Jean-Christoph (Hrsg.): *Globale Gerechtigkeit – Global Justice*, 721 S., Friedrich Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 2005.

Miller, David: *National Responsibility and Global Justice*, 298 S., Oxford University Press, Oxford 2007.

Villiez, Carola von: *Grenzen der Rechtfertigung? Internationale Gerechtigkeit durch transnationale Legitimation*, 218 S., Mentis, Paderborn 2005.

Mit Blick auf die Theoriebildung der politischen Philosophie hat sich in den letzten Jahrzehnten eine regelrechte Trendwende hin zur Thematik globaler Gerechtigkeit vollzogen. Während die ersten Ansätze, Gerechtigkeit staatsübergreifend zu begründen, noch stark am Paradigma der Rawls'schen Gerechtigkeitstheorie orientiert waren (Charles Beitz 1979, Thomas Pogge 1989), hat sich die Debatte in einem zweiten Stadium in gegensätzliche Positionen ausdifferenziert. Auf der einen Seite stehen Autoren wie Thomas Pogge (2002), der den Kosmopolitismus maßgeblich zu einer institutionalistischen Theorie ausarbeitet, Otfried Höffe (1999), der die Vision einer subsidiär-föderalen Weltrepublik vertritt, oder Jürgen Habermas (2004), der für das Kantische Projekt globaler Verrechtlichung argumentiert. Auf der anderen Seite repräsentiert David Miller (1995 und 2000) eine Renaissance des ethischen Nationalismus; und auch John Rawls (1999) positioniert sich eher auf der nationalistischen Seite, insofern er soziale Gerechtigkeit staatsintern geregelt haben möchte und auf internationaler Ebene für einen minimalen Rechtskonsens selbstbestimmter Völker eintritt.

Wie meine exemplarische Besprechung neuerer Publikationen herausstellen wird, hat die Debatte um globale Gerechtigkeit mittlerweile ein drittes Stadium erreicht, für das insbesondere drei Entwicklungen kennzeichnend sind:

(a) Es kommt zu einer *Wiederannäherung der Positionen*. Partikularisten

öffnen sich für Begründungen (fundamentaler) transnationaler Gerechtigkeitspflichten; Kosmopolitisten rechtfertigen (unter bestimmten Voraussetzungen) besondere Verantwortungen gegenüber Mitgliedern subglobaler Gemeinschaften.

(b) Es entsteht eine *realistische* Theorie globaler Gerechtigkeit, die als rechts- wie politikwissenschaftlich informierte Theorie in Richtung einer *angewandten Ethik* fortentwickelt wird und geeignet ist, sich zu aktuellen politischen Fragestellungen zu positionieren und konkrete Reformvorschläge zu begründen.

(c) Im Zentrum gegenwärtiger Arbeiten steht schließlich die Entwicklung einer *transkulturellen* Perspektive auf die Inhaltsbestimmung globaler Gerechtigkeitsprinzipien und eine damit verbundene *pluralistische* Begründung globaler Gerechtigkeit.

I.

Carola von Villiez' bemerkenswerte Dissertationsschrift *Grenzen der Rechtfertigung? Internationale Gerechtigkeit durch transnationale Legitimation* (2005) eignet sich wie kaum eine andere deutschsprachige Publikation dazu, den Stand der Debatte zur globalen Gerechtigkeit zu rekapitulieren und sich zugleich mit einer integrativen wie realistischen Position vertraut zu machen. Villiez geht dabei von einer ausführlichen Kritik zeitgenössischer Positionen aus, die sie als liberalen Nationalismus (Rawls 1999), Realismus (Morgenthau 1954), Kommunitarismus (Sandel 1982, MacIntyre 1984, Miller 1995) und Kosmopolitismus (Beitz 1979, Pogge 1989) einordnet.

In einer ausführlichen Rekonstruktion der Rawls'schen Gerechtigkeitstheorie (1971 bis 1999) gelingt es Villiez, die immanenten Gründe offenzulegen, die Rawls dazu bewogen haben, von einem globalen Gerechtigkeitsvertrag zwischen Individuen und von einem globalen Differenzprinzip abzusehen. In ihrer werkimmanenten Interpretation wird deutlich, wie Rawls eine fortschreitende Einsicht in die partikularen Voraussetzungen seiner Gerechtigkeitstheorie gewinnt. So sei bereits in seiner Konzeption des politischen Liberalismus (1993) angelegt, dass auf globaler Ebene lediglich ein völkerrechtlicher Minimalkonsens zwischen liberalen und sogenannten anständig hierarchischen Völkern zu rechtfertigen ist.

Ebenso präzise wie Villiez' Rekonstruktion der Rawls'schen Theorieentwicklung fällt auch ihre Kritik an diesem Minimalkonsens aus. Im Einzelnen kritisiert sie Rawls' Toleranzbegriff und seinen Kollektivismus. Vor allem aber insistiert sie auf dem Faktum transnationaler politischer, sozialer und rechtlicher Interdependenzen, die Rawls' methodischen Nationalismus fragwürdig erscheinen lassen.

In einem kursorischen Durchgang verwirft Villiez dann die gängigen Alternativpositionen zu Rawls. Der Realismus, der in Hobbes'scher Tradition

die Arena transnationaler Beziehungen als Konfliktfeld nationaler Interessen beschreibt, geht nach Villiez von einem unzureichenden Souveränitätsbegriff aus. Souveränität, so ihr überzeugendes Argument, kann nur in einem völkerrechtlichen Rechtsrahmen zugesprochen und garantiert werden und setzt so bereits eine Hintergrundstruktur transnationaler Rechtsverhältnisse voraus. Der Kommunitarismus, worunter sie auch Strömungen von Nationalismus, Etatismus und Patriotismus zusammenfasst, wird verworfen, weil auch er die internationalen Rahmenbedingungen partikularer Selbstbestimmung außer acht lässt. Schließlich verwirft sie den kosmopolitischen Ansatz, weil es ihm (in ihrer Darstellung) weder gelingt, dem kulturellen Pluralismus Rechnung zu tragen, noch, die Heterogenität transnationaler Kooperationsebenen in sich aufzunehmen.

Dieser Durchgang fällt allerdings hinter das hohe Niveau ihrer Rawls-Kritik zurück. Eine genauere Auseinandersetzung mit den machttheoretischen Hintergrundannahmen des Realismus wäre ebenso wünschenswert gewesen wie eine detaillierte Diskussion der normativen Ansprüche des Nationalismus, der die partikularistische Einäugigkeit des Kommunitarismus keineswegs wiederholt. Ebenso fällt Villiez' Kosmopolitismuskritik im Vergleich zu ihrer gegenwärtigen Bedeutung etwas kurz aus. Indem sie den Kosmopolitismus mit wenigen, am Rawls'schen Differenzprinzip orientieren Arbeiten gleichsetzt, kommt Villiez zum Schluß, dass er eine „prinzipielle globale Angleichung individuellen Wohlstandsniveaus" (139) anvisiert. Die genuin liberale Theorie des Kosmopolitismus lediglich als eine Art Wohlfahrtskommunismus zu begreifen, erweist sich aber spätestens in Anbetracht neuerer Ansätze, die ihn als politische und institutionalistische Theorie ausgearbeitet haben (Höffe 1999, Pogge 2002), als unhaltbar. Ebensowenig trifft im Lichte dieser Arbeiten ihr Vorwurf zu, dass der Kosmopolitismus nur ungenügend zwischen unterschiedlich entwickelten Kooperationsräumen unterscheiden kann und unsensibel gegenüber der besonderen normativen Relevanz partikularpolitischer Verflechtung bleiben muss. Im Gegenteil, Villiez' zu scharfe Abgrenzung gegenüber dem Kosmopolitismus lässt sie übersehen, dass sich ihr eigenes Modell äußerst kompatibel mit der kosmopolitischen Theorieentwicklung zeigt – und sie selbst sogar teilweise weitergehende Ansprüche stellt.

Unter der Formel *internationale Gerechtigkeit durch transnationale Legitimation* legt sie abschließend ihr eigenes Modell vor. Ausgangspunkt bildet die Analyse, dass die internationalen Beziehungen einen Raum der „Protokooperation" (180) bilden, in dem nicht nur die jeweiligen Kooperationspartner, sondern alle von einer sozialen Aktivität Betroffenen gerechtigkeitslegitimierende Mitspracherechte einfordern können sollten. Zur Umsetzung dieser Rechtsansprüche führt Villiez ein Vier-Stufen-Modell der Rechtskultivierung ein, in dem aufsteigend von nationaler, zu regionaler und globaler Rechtskultur allgemeine Mitspracherechte gewährleistet werden. Als vierte Ebene nennt sie die globale Menschenrechtskultur, die durch ein „Menschenrecht zweiter Ordnung" bzw.

ein „prozedurales Metarecht" konstituiert wird: „das *wirksame Recht auf demokratische Partizipation* in Verfahren zur Festlegung der materiellen Menschenrechte erster Ordnung" (196).

Dieses (kosmopolitische) Modell der Verrechtlichung globaler Partizipations- und Mitspracherechte bleibt allerdings skizzenhaft und ist daher nicht immer geeignet, alle Einwände aus dem Weg zu räumen. So bleibt diskutabel, ob sich Gerechtigkeitspflichten allein aus sozialer Kooperation ergeben, inwieweit solche Gerechtigkeitspflichten auch auf indirekt Betroffene übertragbar sind, ob eine nicht weiter qualifizierte Mitsprache zur Legitimation substantieller Menschenrechte hinreicht und ob demokratische Mitbestimmung überhaupt als ein globaler Wert, ja als die Essenz von Menschenrechten anzuerkennen ist. Aber auch wenn Villiez diese Einwände nicht *en detail* diskutiert, liefert ihr Modell einige überaus anschlussfähige Überlegungen, um das zentrale politische Problem der Globalisierung zu adressieren: ihr Demokratie- und Repräsentationsdefizit. Eine weniger anspruchsvolle Alternative zu Villiez' „globaler Stabilisierung durch staatenübergreifende Rechtsstrukturen" (179) erscheint zweifelsohne ‚realistischer', unterbietet aber die faktische Struktur transnationaler Interdependenzen und Probleme. Insofern verweist Villiez' Ansatz eines „Mehrebenenregierens" und eines fortschreitenden Ausbaus von Partizipationsrechten auf ein politisch-juridisches Szenario, das sowohl rechtsmoralisch geboten als auch realpolitisch möglich erscheint.

II.

Das Verhältnis von Realpolitik und transnationaler normativer Theorie steht auch im Zentrum des von Jean-Christophe Merle herausgegebenen Bandes *Globale Gerechtigkeit – Global Justice* (2005). Diese umfangreiche Veröffentlichung ist nicht als einführender *Global Justice Reader* gedacht; sie lotet vielmehr aus, inwieweit der europäische Einigungsprozess als ein erster Schritt in Richtung einer globalen Rechtsordnung verstanden werden kann und wie eine entsprechende Weltordnung gestaltet werden sollte. Dazu nehmen die 52 Beiträge des Bandes aus einer Vielzahl von philosophischen, soziologischen, juristischen und politikwissenschaftlichen Perspektiven Stellung.

Der erste Teil fragt nach der *Ethik der internationalen Verhandlungen und Abkommen*. Im Kern liegt das Problem transnationaler Prinzipien und Institutionen in einem Verbindlichkeitsdefizit, von dem in politischer, juristischer, ethischer und kultureller Perspektive gezeigt wird, wie es weiter abgebaut werden könnte. Hervorzuheben sind diesbezüglich die Beiträge zur Entwicklung des internationalen Rechts, etwa wenn Jérôme Guichard den Begriff einer internationalen öffentlichen Ordnung analysiert oder wenn Jean-Yves de Cara die noch junge Entwicklung des *ius cogens* beschreibt. Von besonderem Interesse sind auch die Beiträge zur Verhandlungsethik, in denen Gregory Reichberg

eine Ethik der Zwangsdiplomatie entwickelt und Jean-Christophe Merle eine kantische Ethik der Beitrittsverhandlungen skizziert.

Die Beiträge des zweiten Teils sind der *Globalisierung der Öffentlichkeit* gewidmet. Eine globale Öffentlichkeit als Ort der transnationalen Verständigung und Meinungsbildung gilt als notwendige Voraussetzung, um moralische Intuitionen in eine politische Gerechtigkeitskonzeption zu übertragen und eine Identifikation mit transnationalen Gerechtigkeitsgrundsätzen und Regierungsinstitutionen zu erreichen. Die Beiträge in diesem Teil beziehen *inter alia* Stellung, inwieweit diskurstheoretische (Alessandro Pinzani, Austin Harrington), republikanische (Herman van Erp) und zivilgesellschaftliche (Debora Spini) Konzeptionen für eine Theorie der Weltöffentlichkeit erschlossen werden können. Sie beschreiben aber auch, wie transnationale Netzwerke (Andreas Nölke) und Institutionen (Ralf J. Leiteritz) transnationale Regierungsgewalt außerhalb öffentlicher Kontrolle und Legitimation ausüben.

Der dritte Teil sammelt Beiträge zu den Prinzipien *Föderalismus und Subsidiarität*. Als Instrumente globalen Regierens sollen diese regionale politische Ebenen zu erhalten helfen und das Drohgespenst eines globalen Leviathans verhindern. Besonders instruktiv sind diesbezüglich die ideengeschichtlichen Arbeiten zum Föderalismusgedanken bei Althusius (Deborah Spini) und Kant (Chiara Bottici) sowie die Analysen des Föderalismus- und Subsidiaritätsprinzips in der EU (Lázló Trócsányi, Herman van Erp, Oliviero Angeli, Paul Cobben). Im Hintergrund dieser Beiträge steht die Frage, inwieweit es gelingen kann, den traditionellen Souveränitätsbegriff in Richtung einer horizontal und vertikal gestaffelten Regierungslehre umzuarbeiten (Jean-Christophe Merle), so dass partikulare Identitäten nicht dem Zentralismus und Konformismus eines Weltstaats zum Opfer fallen.

Die Furcht davor hat bekanntlich Kant dazu geführt, von der Idee eines Völkerstaats Abstand zu nehmen, ein Argument, mit dem sich Thomas Pogge in „Kant's Vision, Europe, and a Global Federation“ auseinandersetzt. Gegen Kants traditionale Bestimmung einer unteilbaren Souveränität setzt Pogge sein Modell abgestufter Souveränität, das geeignet ist, einen Widerspruch in der Kantischen Argumentation aufzulösen. Dieser Widerspruch, so Pogges Diagnose, liegt zwischen der Aufgabe, einen sicheren Friedensschluss zu begründen – wozu auch Kant eine Weltrepublik fordert –, und der Furcht vor einem ungezügelten Despotismus, aus der Kant den Gedanken an eine Weltrepublik verwirft. Für Pogge macht eine durch die Praxis der Gewaltenteilung längst bewährte Abstufung von Souveränität eine politische Neubewertung dieser Argumentation erforderlich. So lässt sich am Beispiel der EU zeigen, wie ein neues „federal paradigm” entsteht, ein Modell föderal abgestufter Souveränität, „in which ultimate political authority is vertically dispersed over (ideally) republican governments on a plurality of levels“ (509).

Wie der Schritt vom Europäischen Modell, das einen relativ stark integrierten Kultur- und Wirtschaftsraum umfasst, hin zu einer weltweiten Föderation

zu vollziehen wäre, bleibt bei Pogge allerdings ungeklärt. Dafür weist Otfried Höffe in seinen Beiträgen „Föderalismus und Subsidiarität als Prinzipien globaler Rechtsordnung" und „Vision »Föderale Weltrepublik«" darauf hin, dass eine subsidiär wie föderal geregelte Kosmopolis nicht nur rechtsmoralisch geboten ist, sondern auch ganz reale Triebkräfte in ihre Richtung wirken. Im Einzelnen nennt er ein fortschreitendes Weltrechtsbewusstsein sowie die Entwicklung einer allgemeinmenschlichen Identität, wie sie sich aus der globalen Konstellation einer geteilten Gewalt-, Kooperations- und Schicksalsgemeinschaft ergibt (weiterführend vgl. Höffe 1999). Unter der Aufgabenstellung einer „kreativen Fortbildung der Globalisierung" (542) stimmt Höffe nicht nur mit Pogges Kritik an der traditionalen Souveränitätslehre überein, er argumentiert auch selbst für ein Modell vertikaler und horizontaler Gewaltenteilung (548). Der Kritik von realistischer und partikularistischer Seite tritt er entgegen, indem er die kompetenz- und machtbegrenzenden Auswirkungen des Subsidiaritäts- und Föderalismusprinzips betont. Eine föderale Weltrepublik nehme, so Höffe, lediglich Restaufgaben wahr, worunter er den Kampf gegen grenzüberschreitende Kriminalität, die Marktregulierung sowie eine internationale Bankenaufsicht fasst.

Angesichts dieser Befugnisse bezeichnet Höffe sein Modell nicht als Utopie, sondern als eine realisierbare Vision. Kritiker werden sich mit dieser Zusicherung aber nur begrenzt zum Verstummen bringen lassen, zumal die ‚Restaufgaben' der Weltrepublik direkt in die Kernaufgaben staatlicher Souveränität eingreifen. Die Vision einer Weltrepublik macht in letzter Konsequenz ein globales Gewaltmonopol sowie einen nicht unerheblichen Kontrollapparat erforderlich. Aber auch wenn die Vision einer *„soft world republic"* (549) die notwendige Machtakkumulation einer Weltrepublik herunterspielt, sind sowohl Höffe als auch Pogge darin zu folgen, dass Subsidiarität und Föderalismus alternativlose Instrumente bereitstellen, um den realpolitischen wie legitimationstheoretischen Anforderungen an global-gouvernmentale Institutionen zu begegnen.

III.

Dass dem moralischen Kosmopolitismus partikularistische und realistische Positionen entgegenstehen, hat sich seit der Stoa nicht geändert. Neu ist eher, dass die politische Theorie des Kosmopolitismus partikulare und realistische Einwände in sich aufnimmt. Ein weiteres Beispiel dafür gibt der Princetoner Philosoph Kwame Anthony Appiah in *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers* (2006, dt. 2007). Er verteidigt auf eine ebenso essayistisch ansprechende wie sachlich überzeugende Art den Kosmopolitismus und widerlegt dabei einerseits kulturrelativistische Kritikpunkte, erkennt aber andererseits ausdrücklich partikularistische Voraussetzungen an.

Nach Appiah bezeichnet der Kosmopolitismus eine Geisteshaltung, die unter

zwei normativen Ansprüchen steht: Ein Kosmopolit akzeptiert a) wechselseitige Verpflichtungen, die über seine persönlichen Beziehungen hinausreichen, und er schreibt b) dem Leben jedes einzelnen Menschen einen Wert zu, und damit auch den Praktiken und Überzeugungen, die diesem Leben seinen Wert verleihen. Mit anderen Worten, Appiahs Kosmopolitismus gründet auf der Idee transkultureller Toleranz. Toleranz ist nach Appiah *der* kosmopolitische Wert, allerdings notwendigerweise ein Wert mit Grenzen: „Toleration requires a concept of the *in*tolerable" (144). Die Grenzen des Tolerierbaren werden durch einen moralischen Individualismus und einen kulturellen Pluralismus gezogen, wonach jedes Individuum ein Recht auf seine eigenen Wertvorstellungen und jede Kultur ihr Recht auf Selbstbestimmung hat – solange es zu keiner Kollision mit demselben Individualrecht anderer Personen respektive mit demselben Kollektivrecht anderer Wertegemeinschaften kommt.

Werte sind in Appiahs pragmatistischer Auffassung funktionierende Handlungsdirektiven, d. h. sie bezeichnen keine subjektiven Einstellungen, sondern sie regulieren gemeinsame Praktiken. Die Wahrheitsbedingungen des moralischen Vokabulars einer Person liegen demnach in ihrer Koordinierungsleistung innerhalb einer Wertegemeinschaft. Wer einen Kampf der Kulturen prognostiziert, zeichnet ein Bild in sich abgeschlossener und divergenter Wertegemeinschaften, die jeweils ein inkompatibles moralisches Vokabular herausgebildet haben. Demgegenüber vertritt Appiah die Überzeugung, dass sich über gesellschaftliche Grundwerte wie „kindness, generosity, and compassion" (56) transkulturelle Übereinstimmungen erzielen lassen: „Cosmopolitans suppose that all cultures have enough overlap in their vocabulary of values to begin a conversation." (57) Auf der anderen Seite geht er von einem Primat der Praxis aus, in dem sich eine gemeinsame Gesprächsfähigkeit aufgrund von Kooperation, überschneidenden Problemen und anthropologischer Gemeinsamkeit entwickelt. So fern es ihm steht, eine homogene globale Identität zu propagieren, so beruft er sich doch auf eine allgemeinmenschliche Fähigkeit, sich in wertepluralen Gesellschaften zu arrangieren: „Conversation doesn't have to lead to consensus about anything, especially not values; it's enough that it helps people get used to one another" (85).

Dass sich im Rahmen einer beschleunigenden Globalisierung neue Kommunikationskanäle öffnen, begreift Appiah als Chance für diesen Gewöhnungsprozess. Er sieht zwar auch, dass damit die Gefahr kultureller Nivellierung verbunden ist; die Rede vom abendländisch-kapitalistischen Kulturimperialismus hält er allerdings für überzogen, weil es viel zu kurzsichtig sei, einzelne Kulturen unter Artenschutz zu stellen. Kulturen sind *per definitionem* ein offenes Konglomerat vielfältiger sub- und fremdkultureller Einflüsse und beeinflussen sich wechselseitig. Das kulturimperialistische Szenario überschätzt die Autonomie einzelner Kulturen und unterschätzt ihre Anpassungsfähigkeit und Stabilität, eine Fehleinschätzung, in der sich ihrerseits ein westlicher Ethnozentrismus ausdrückt.

Die universalistischen Hintergrundannahmen, die Appiahs Kosmopolitismus kennzeichnen, sind im Grunde unkontrovers. Allerdings wird der Kosmopolitismus in der Regel auch nicht aus Gründen *moralischer Inkohärenz*, sondern aus Gründen *mangelnder Praktikabilität* verworfen. Ein klassisches Argument gegen den Kosmopolitismus bezieht sich auf die moralische Motivation. Das universalistische Ideal scheint zu fordern, dass wir dieselben Solidaritätsgefühle gegenüber Fremden entwickeln, wie wir sie unseren Nächsten und in abgeschwächter Form unseren Landsleuten entgegenbringen. Und es scheint weiter in der Logik dieses Ideals zu liegen, dass einzelne Personen für eine unüberschaubare Zahl von Ungerechtigkeiten verantwortlich zeichnen, ja dass sie ihren Wohlstand fast gänzlich für die Armutsbekämpfung in anderen Ländern opfern sollten, wie es beispielsweise Peter Singer vertreten hat (1972). Gerade weil der moralische Universalismus nicht aus sich selbst vor moralischen Überforderungen Halt macht, muss sich der Kosmopolitismus mit dem Vorwurf *realistischer Inkohärenzen* auseinandersetzen. Diesbezüglich akzeptiert Appiah zwei partikularistische Einschränkungen: Er gesteht zu, dass nur motivational verankerte Pflichten begründungsfähig sind, und er qualifiziert die Zumutbarkeit dieser Pflichten darüber, dass sie die legitimen Projekte einer Person nicht einschränken dürfen. Um Individuen vor moralischer Überforderung zu schützen, haben sich viele Kosmopolitisten darauf verlegt, Gerechtigkeitspflichten auf globale Institutionen zu übertragen. Gegen den Weltstaat sprechen allerdings, so Appiah, die für unsere Motivation unentbehrliche Identifikation mit einer nationalen Gemeinschaft, was nicht ausschließen soll, dass wir Hilfspflichten gegenüber Drittländern anzuerkennen haben: „Accepting the nation-state means accepting that we have a special responsibility for the life and the justice of our own; but we still have to play our part in ensuring that all states respect the rights and meet the needs of their citizens." (163)

Das realistische Modell, dass Appiah vorschwebt, ist eine Staatengemeinschaft, in der sich transnationale Pflichten primär auf die Wiederherstellung staatlicher Handlungsfähigkeit im Sinne der Menschenrechtsgewährleistung beziehen. Appiahs weitgehender Verzicht auf globale Institutionen lässt aber außer Acht, dass Menschenrechtsverletzungen immer weniger nationenintern geregelt werden können. Auch bleibt offen, wer über die Notwendigkeit und Legitimität von Menschenrechtsinterventionen entscheiden soll. Der Irakkrieg hat das Problem vorgeschützter Menschenrechtsinteressen zu Tage gebracht, das nur über einen international legitimierten Sicherheitsrat oder ähnliche global-gouvernmentale Instrumente in den Griff zu bekommen wäre. Wie Höffe und Pogge gezeigt haben, könnte dem Motivationsproblem dabei durch ein subsidiär-föderales Design begegnet werden. In dieser Richtung vergibt Appiah am Ende die Möglichkeit, seine pragmatistisch-anthropologische Begründung in die Vision einer universellen Menschenrechtskultur zu übertragen, die effektive globale Institutionen zum Schutz fundamentaler Menschenrechte und wechselseitiger Selbstbestimmung anerkennt.

IV.

Mit *National Responsibility and Global Justice* (2007) hat David Miller eine Theorie vorgelegt, die zweifelsohne einen festen Referenzpunkt für die Debatte der kommenden Jahre setzt. An ihr lässt sich vorführen, wie kosmopolitische und partikularistische Positionen aufeinander zulaufen. Miller gilt seit Jahren als prononcierter Vertreter des ethischen Nationalismus, einer Position, die nationalstaatlichen Grenzen gerechtigkeitsrelevante Bedeutung zumisst. Von dieser Position rückt Miller auch in seiner Theorie globaler Gerechtigkeit nicht ab; er wendet sich aber ausdrücklich gegen den strikten Etatismus eines Thomas Nagel (2005), für den Gerechtigkeitsfragen nur sinnvoll im Rahmen (staatlicher) Souveränität gestellt werden können. Demgegenüber betont Miller zwar die herausragende Bedeutung von Nationen für die Sicherung und Begründung sozialer Gerechtigkeitsansprüche, er anerkennt aber nichtsdestotrotz eine Reihe transnationaler Gerechtigkeitspflichten.

Seine eigene Position bezeichnet Miller als *sozialen Liberalismus*. Im Gegensatz zum *kosmopolitischen Liberalismus*, der egalitaristische und zentralistische Züge trägt, verfolgt der soziale Liberalismus die Idee, „that the pursuit of justice involves a division of labour between domestic and international spheres, with states having the primary responsibility for promoting social justice among their citizens, while the chief task of the international community is to create the conditions under which that responsibility can be discharged“ (21). In seiner Überzeugung, dass die internationale Arena einzelnen Nationalstaaten beim Aufbau einer gerechtigkeitswirksamen politischen Infrastruktur assistieren sollte, knüpft Miller explizit an Rawls (1999) an, er befindet sich aber auch im Einklang mit der bei Appiah diskutierten kosmopolitischen Position.

Im Zentrum seiner Theorie globaler Gerechtigkeit steht eine differenzierte Diskussion transnationaler Verantwortung, wozu er zwischen zwei Verantwortungskonzeptionen unterscheidet. „Outcome responsibility“ ist die Verantwortung, die eine Person für das Resultat ihrer Handlungen trägt, und „remedial responsibility“ bezeichnet die Verantwortung, die einer Person aufgrund ihrer besonderen Fähigkeiten zukommt, ein Übel zu beseitigen. Die Zuschreibung von Verantwortung erfolgt mit anderen Worten nach dem Verursacher- und dem Machtprinzip. Eine Person steht in der Verantwortung, Kompensation zu leisten, wenn sie ein Übel verursacht hat, oder sie steht in der Verantwortung, ein moralisch nicht hinnehmbares Übel zu beseitigen, weil sie dies am besten kann. Übertragen auf die kollektive Verantwortung von Nationen konstituieren beide Prinzipien transnationale Gerechtigkeitspflichten. Ausführlich diskutiert Miller beispielsweise die Bedingungen, unter denen heutige Nationen verantwortlich für historisches Unrecht zu machen sind. Dabei bezweifelt er zwar die empirische Basis, auf der Thomas Pogge (2002) globale Armut als Produkt kolonialer Vergangenheit und unfairer internationaler Abkommen beschreibt, er stimmt aber im Prinzip mit Pogge darin überein, dass aus nachweisbaren

Schädigungen transnationale Kompensationspflichten erwachsen. Und Miller überbietet Pogge sogar, wenn er transnationale Katastrophenhilfe als eine *Gerechtigkeitspflicht* potenter Staaten und nicht als bloß humanitäre Pflicht begreift. Gerechtigkeitspflichten unterscheiden sich nach Miller von rein humanitären Pflichten darin, dass sie eine gewalttätige Durchsetzung legitimieren, allerdings nur „in the sense that third parties may be justified in applying sanctions to those who default on them" (248). Bei Lichte besehen bleibt die Sanktionskraft transnationaler Gerechtigkeitspflichten stark limitiert, da sie auf die freiwillige Intervention unbeteiligter Staaten setzt. In diesem Zusammenhang erscheint es zweifelhaft, ob Millers Konzeption eine ausreichende Verbindlichkeit für drei Fragen transnationaler Gerechtigkeit herstellen kann:

(a) In Bezug auf internationale Probleme wie die Klimaerwärmung ist es fraglich, wie internationale Kooperationsbereitschaft effektiv eingefordert werden kann.

(b) Mit Blick auf Katastrophen und unverantwortetes Leid ist zu bezweifeln, dass eine freiwillige Staatengemeinschaft Hilfe garantieren und verlässlich organisieren kann.

(c) In Hinsicht auf transnationale Wiedergutmachungspflichten ist nicht zu sehen, welchen Anreiz sanktionsmächtige Drittländer hätten, tatsächlich zu intervenieren.

In der Regel sind außenpolitische Interventionen mit hohen Kosten verbunden, weswegen Miller selbst einräumt, dass ein Nationalstaat transnationale Gerechtigkeitspflichten aus legitimem Eigeninteresse verweigern kann. Ein großes Problem dieser freiwilligen Selbstkontrolle liegt darin, dass sie immer dann schlecht funktioniert, wenn Großmächte involviert sind, weil Sanktionen gegenüber Großmächten besonders kostspielig sind. Um dieser Diskrepanz zwischen weitreichenden Gerechtigkeitspflichten und schwachen Verpflichtungsgründen ein Stück weit zu begegnen, reduziert Miller transnationale Gerechtigkeitspflichten von vornherein auf besonders schwerwiegende Menschenrechtsverletzungen. Ziel transnationaler Assistenz, Kompensation und Kooperation ist es, dass jeder Nationalstaat die „basic needs" seiner Bevölkerung stillen kann – ganz gleich, ob seine relative Armut ein Produkt kolonialer oder ökonomischer Ausbeutungsverhältnisse ist. Dies widerspricht zwar manchen Gerechtigkeitsintuitionen, beruht aber auf Millers bedenkenswerter Überzeugung, dass eine globale Gerechtigkeitstheorie *Realismus* und *nationale Eigenverantwortung* in den Vordergrund stellen sollte.

Unter dem Prinzip nationaler Eigenverantwortung betont Miller, „that global inequalities between societies can be justified when they can be shown to result from practices, policies, and decisions for which the members of those societies can be held positively responsible" (8). Diese Analogie zwischen personaler und kollektiver Verantwortung ist aber nur begrenzt gültig, weil es in einer Welt transnationaler Interdependenzen zu vereinfacht erscheint, den Wohlstand einzelner Nationen als Resultat ihrer autonomen Entscheidungen

darzustellen. Wenn eine Nation beispielsweise auf den Export agrarwirtschaftlicher Produkte setzt, der Markt für diese Produkte aber durch subventionierte Konkurrenzprodukte zerstört wird, ist es fragwürdig, noch von nationalstaatlicher Verantwortung zu sprechen.

Was das Realismusprinzip betrifft, beansprucht Miller, dass sein Bild einer freiwilligen Staatengemeinschaft den Selbstbestimmungswillen einzelner Nationen am besten widerspiegelt (was zweifelsfrei richtig ist) und dass Nationalstaaten darin gerechtfertigt sind, die notwendige Verbindlichkeit zu schaffen, um soziale Gerechtigkeit herzustellen (was eingeschränkt richtig ist, weil dies subsidiäre Modelle auch zu leisten beanspruchen). Eindeutig falsch ist es aber, wenn Miller sein Bild gerechtigkeitsgarantierender Staaten als realistisch bezeichnet. Wenn wir den Blick von Europa und Nordamerika abwenden, kommt eine Welt in den Blick, in der *failing states* und menschenrechtsverletzende Regimes ihrer gerechtigkeitsorganisierenden Funktion nicht nachkommen wollen bzw. können. Von weltweiter innerstaatlicher Gerechtigkeit sind wir genauso weit entfernt, wie von sanktionsmächtigen global-gouvernmentalen Institutionen, so dass Millers sozialer Liberalismus auch nicht mehr als eine realistische Utopie anbietet.

Bei den genannten Problemen seiner Konzeption ist Miller zugutezuhalten, dass es sich um wirkliche Probleme handelt, die nicht durch utopische Schnellschüsse zu beseitigen sind. Ihm ist zuzustimmen, dass der faktische wie legitime Selbstbestimmungswille aller Nationen ein weltrepublikanisches Modell unwahrscheinlich macht. Was Millers Theorie globaler Gerechtigkeit aber vermissen lässt, ist eine genauere Auseinandersetzung mit bereits etablierten globalen Institutionen und den Möglichkeiten, sie zu reformieren. Eine Einbeziehung der global-gouvernmentalen Praxis wäre insbesondere deshalb wünschenswert, weil auch Millers Modell unabhängiger Nationalstaaten letztendlich globale Instrumente zum Schutz dieser Unabhängigkeit und zur Legitimation humanitärer Interventionen erforderlich macht.

IV.

Die bis hierher besprochenen Neuerscheinungen arbeiten sich am Dilemma ab, dass der Geltungsbereich politischer Handlungsfähigkeit nicht den normativen Erfordernissen transnationaler Probleme entspricht. Die Aufgabenstellung, global-gouvernmentale Strukturen zu entwickeln, ohne die Identifikationseinheiten des Nationalstaats preiszugeben, führt auf der einen Seite zur Vision einer subsidiär-föderalen Weltrepublik, auf der anderen Seite zur Vision eines über freiwillige Verträge zusammengehaltenen Staatenbundes. Während der Vorbehalt gegenüber dem Staatenbund lautet, dass er die Erfüllung kostspieliger globaler Gerechtigkeitspflichten nicht gewährleisten kann, bleibt die Vision einer Weltrepublik, die diese Gewährleistungsfunktion erfül-

len könnte, mit dem (uneingeschränkten) Selbstbestimmungsrecht der Völker unvereinbar.

Auf diese grundsätzliche Spannung zwischen Partikularismus und Universalismus, zwischen Realismus und Moral reagiert Seylah Benhabib in der Tradition der kritischen Theorie. Ihre von Robert Post herausgegebenen Tanner Lectures *Another Cosmopolitanism* (2006, dt. 2008) skizzieren das Programm eines Kosmopolitismus, der mit diskurstheoretischen Mitteln zwischen Universalismus und Partikularismus zu vermitteln sucht. „Cosmopolitanism", so ihre Definition, „is a normative philosophy for carrying the universalistic norms of discourse ethics beyond the confines of the nation state" (18). Der universalistische Zug in ihrer Argumentation bezieht sich darauf, dass der moralische Diskurs nicht auf Mitbürger begrenzt werden kann. Moralisch schuldet jede Person einer anderen allein aufgrund ihres Menschseins Achtung, die sich in der Anerkennung allgemeiner Rechtfertigungsansprüche darstellt. Andererseits trägt Benhabibs Theorie einen positivistischen Zug. Wirkungsvolle Rechtsansprüche müssen in positives Recht gegossen und garantiert werden, und dieser Verrechtlichungsprozess ist auf den Nationalstaat begrenzt.

Innerhalb liberaler Gesellschaften kehrt der Konflikt zwischen Universalismus und Partikularismus als Spannung zwischen Demokratie und Menschenrechten wieder. Einerseits fühlen sich Bürger an kosmopolitische Menschenrechtsnormen gebunden, die eine globale Verrechtlichung vorschreiben, andererseits ist die Legitimität legaler Normen an demokratische Prozesse gebunden, die nur innerhalb partikularer politischer Systeme funktionieren. Eine Vermittlung könne nach Benhabib nur gelingen, wenn Menschenrechte zum Orientierungspunkt lokaler Verständigung werden. Vermittlungsorgan ist dabei die *politische Öffentlichkeit* und das Prinzip der *Iteration*. Mit Habermas betont sie, dass die politische Öffentlichkeit nicht nur die Funktion hat, ethische Ansichten der Bürger in einen Rechtssetzungsprozess zu übertragen, sondern dass ihr zugleich eine diskurskatalysierende Funktion zukommt, insofern ethische Ansichten in einer moralischen Form artikuliert werden müssen. Auf dieser Habermaschen Folie führt Benhabib Derridas Konzeption der Iteration ein. Danach geben demokratische Diskurse universellen Normen nicht nur einen Ort, sondern auch eine Wirklichkeit, weil sie in der öffentlichen Auseinandersetzung permanent angesprochen und wiederholt werden. Liberale Gesellschaften realisieren Menschenrechte im zweifachen Sinne; sie geben abstrakten Menschenrechten eine konkrete rechtliche Form und sie beginnen sich zudem selbst als eine Gemeinschaft zu verstehen, deren Identität mit den Menschenrechten verbunden ist.

Dieses kosmopolitische Selbstverständnis setzt, so Benhabib, eine Entwicklung von internationalen zu kosmopolitischen Gerechtigkeitsnormen in Gang. Kosmopolitische Gerechtigkeitsnormen richten sich auf „individuals as moral and legal persons in a worldwide civil society" (16). Im Gegensatz zum Völkerrecht betreffen kosmopolitische Gerechtigkeitsnormen also individuelle Per-

sonen. Deren Rechte und Ansprüche werden zwar erst durch internationale Abkommen in Kraft gesetzt, sie begründen aber erstmals in der Geschichte Rechtsansprüche von Personen gegenüber Staaten, deren Bürger sie nicht sind. Im Rückgriff auf Kant nennt Benhabib etwa das Recht auf Hospitalität, das jedem Menschen qua Menschen im Verkehr mit fremden Rechtsordnungen zufällt. Vor allem in der EU sieht sie ein kosmopolitisches Bürgerrecht entstehen, eine Entwicklung, die sie an den Debatten zum deutschen Ausländerwahlrecht und um die *affaire du foulard* in der laizistischen französischen Öffentlichkeit festmacht. Am Ende dieser Debatten steht eine Auftrennung von *demos* und *ethnos*. In Benhabibs Diktion gehören Fremde zwar dem *demos* an, insofern sie der Rechtsgewalt unterworfen sind, nicht aber dem *ethnos*, der nationalen Kultur. Das kosmopolitische Staatsbürgerrecht zeichnet sich darin aus, dass ortsansässige Fremde zunehmend in den *demos* integriert werden, ohne im *ethnos* aufgehen zu müssen – ein pluralistisches Integrationsmodell, das anderen Gesellschaften zum Vorbild dienen könne.

Kritikpunkte an Benhabibs diskurstheoretischem Kosmopolitismus lassen sich von zwei Seiten anbringen. Von Seiten des Nationalismus lässt sich bezweifeln, dass sich *demos* und *ethnos* auftrennen lassen und eine solche Auftrennung in Europa sich durchzusetzen begonnen hat. So merkt Will Kymlicka in seiner ebenfalls im Band dokumentierten Replik auf Benhabib an, dass die juridisch-kulturelle Doppelbindung der Staatsbürgerschaft nur auf Kosten der Verbindlichkeit aufgehoben werden könne. Die Bereitschaft zur Identifikation mit liberalen Menschenrechten betrachtet Kymlicka als eine europäische Besonderheit, die nicht auf andere Kulturkreise übertragen werden kann. Auf der anderen Seite hinterfragen die Beiträge von Bonnie Honig und Jeremy Waldron das institutionelle Design ihres Ansatzes. Benhabib ist davon überzeugt, dass kosmopolitische Normen nur innerhalb einer nationalen Gesetzgebung zu verwirklichen sind. Dies liegt vor allem daran, dass ihre Ausführungen am Problemkreis ortsansässiger Fremder orientiert bleiben und dass sie transnationale Gerechtigkeitsprobleme nur unzureichend zur Kenntnis nimmt.

Liefert Benhabib also auch nur eine weitere Version eines Kosmopolitismus im nationalstaatlichen Gewand, wie ihn Appiah und von anderer Seite Rawls und Miller vorgeschlagen haben? Zwar führt ihre explizite Fragestellung zunächst auf die Konzeption eines staatsinternen Kosmopolitismus, allerdings lassen sich ihre diskurstheoretischen Überlegungen ohne weiteres an die Konzeption eines globalen Kosmopolitismus anschließen. Die Realisierung von Menschenrechten durch den politisch-diskursiven Prozess der Iteration lässt sich ebenso auf die globale Arena übertragen, wie die ethnientranszendierende Rolle der Öffentlichkeit. So wagt sich Benhabib selbst an einen Ausblick auf eine weltweite Stärkung kosmopolitischer Normen. Ihre Hoffnung richtet sich dabei auf „*the power of democratic forces within global society*“ (71). Die Macht kosmopolitischer Normen zeigt sich darin, dass ihre Sanktionskraft die Praxis des *naming and shaming* längst überschritten hat. Eine geordnete Regulierung

transnationaler Sanktionen und humanitärer Interventionen erfordert allerdings ein globales *demos*: „*We may need to envisage a transition from the ‚soft power' of global civil society to the constitutionalization of international law.*" (72) Die Ausarbeitung der diskurstheoretischen Theorie in Richtung eines globalen politischen Kosmopolitismus bleibt aber trotz Benhabibs grundlegendem Beitrag ein Desiderat.

Weitere Literatur

Beitz, Charles 1979: *Political Theory and International Relations*, Princeton, N. J.

Habermas, Jürgen 2004: *Der gespaltene Westen. Kleine Politische Schriften X*, Frankfurt/M.

Höffe, Otfried 1999: *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München.

Miller, David 1995: *On Nationality*, Oxford/New York.

– 2000: *Citizenship and National Identity*, Cambridge.

McIntyre, Alasdair 1984: *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame.

Morgenthau, Hans 1954: *Politics Among Nations*, New York.

Nagel, Thomas 2005: „The Problem of Global Justice", in: *Philosophy and Public Affairs* 33, 113–147.

Pogge, Thomas 1989: *Realizing Rawls*, Ithaca/London.

– 2002: *World Poverty and Human Rights. Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge.

Rawls, John 1971: *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.

– 1999: *The Law of Peoples*, Cambridge, Mass.

Sandel, Michael 1982: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge.

Singer, Peter 1972: „Famine, Affluence, and Morality", in: *Philosophy and Public Affairs* 1, 229–243.